



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

La soglia larga ovvero lo sfumare dei confini tra sfere sociali produce pratiche trasversali o una nuova ontologia sociale?

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

La soglia larga ovvero lo sfumare dei confini tra sfere sociali produce pratiche trasversali o una nuova ontologia sociale? / Marco Bontempi. - STAMPA. - (2010), pp. 15-24.

Availability:

This version is available at: 2158/403461 since:

Publisher:

Franco Angeli

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

Salute e Salvezza

I confini mobili
tra sfere della vita

a cura di Marco Bontempi,
Antonio Maturo

FrancoAngeli

Gli autori

Simona Andriani, professore ordinario, insegna Sociologia del diritto presso l'Università di Roma Tre.

Luigi Berzano, professore ordinario, insegna Sociologia dei processi culturali e della comunicazione presso l'Università di Torino.

Adele Bianco, docente di materie sociologiche presso l'Università "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara.

Maurizio Esposito, ricercatore, insegna Sociologia generale e Pianificazione delle politiche sociali presso l'Università di Cassino.

Annamaria Fantauzzi, docente di Antropologia culturale e medica, Università di Torino, e assegnista di ricerca in Etnopsichiatria, EHESS-IRIS, Parigi.

Gustavo Guizzardi, professore ordinario, insegna Sociologia dei processi culturali presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova.

Salvatore La Mendola insegna Sociologia progredata ed Etnografia dell'organizzare ed è Coordinatore del Dottorato in Sociologia: Processi comunicativi e interculturali presso l'Università di Padova.

Thomas Madonia è dottorando di ricerca in Sociologia presso l'Università di Firenze.

Alessia Manca, tirocinante presso l'Ausl di Forlì, collabora con l'Università di Bologna.

Lucio Meglio, dottore di ricerca, svolge attività didattica e di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Cassino.

Andrea Molle, dottore di ricerca in sociologia, Research Associate della Italian School of East Asian Studies di Kyoto, collabora con l'Università di Padova.

Carlo Nardella è dottorando di ricerca in Sociologia all'Università degli Studi di Milano.

Enzo Pace, professore ordinario, insegna Sociologia delle religioni presso l'Università di Padova.

Micol Pizzolati, ricercatore a tempo determinato in Sociologia generale, Università del Molise, Facoltà di Scienze del Benessere.

Nicola Porro, professore associato, insegna Sociologia presso l'Università di Cassino.

Claudio Tognonato, ricercatore, insegna Sociologia presso l'Università degli Studi Roma Tre.

La cura redazionale ed editoriale del volume è stata realizzata da Alessia Manca.

Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa							Anno						
0	1	2	3	4	5	6	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO (www.aidro.org, e-mail segreteria@aidro.org).

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

Indice

Introduzione , di <i>Marco Bontempi</i> e <i>Antonio Maturo</i>	pag. 7
Parte I – Aree tematiche generali	
La soglia larga, ovvero lo sfumare dei confini tra sfere sociali produce pratiche trasversali o una nuova ontologia sociale? , di <i>Marco Bontempi</i>	» 15
Il potere della perdita. Religioni di guarigione nei movimenti carismatici contemporanei , di <i>Enzo Pace</i>	» 25
Salute e salvezza: tutto è sempre meno digitale , di <i>Luigi Berzano</i>	» 39
Guarire miracolosamente , di <i>Gustavo Guizzardi</i>	» 53
La scienza medica 'rivelata': spiritualità, religione e malattia , di <i>Lucio Meglio</i>	» 75
La medicalizzazione della normalità nella società bionica: quali rischi? , di <i>Antonio Maturo</i>	» 83
Il dolore da sintomo a malattia: un'analisi a partire dal Modello Esa , di <i>Alessia Manca</i>	» 96
La salute, lo sport, l'ipermodernità , di <i>Nicola Porro</i>	» 108
L'uomo post-moderno tra deriva psicologista e "cultura della scorciatoia" , di <i>Maurizio Esposito</i>	» 122

*La soglia larga, ovvero lo sfumare dei confini
tra sfere sociali produce pratiche trasversali
o una nuova ontologia sociale?*

di Marco Bontempi

1. L'ontologia sociale generata dalla tesi della differenziazione

In *Non siamo mai stati moderni* Bruno Latour sviluppa una prospettiva importante sulla costituzione del paradigma della modernità fondato sulla differenziazione sociale. Tratto costitutivo di questo paradigma è la separazione tra natura e società come due ambiti della realtà, il primo, la natura, pensato come oggettivo e indiscutibile, il secondo, la società, come soggettivo e discutibile. I moderni hanno dato forma all'orizzonte di significati dentro il quale si sono mossi e continuano a muoversi, pur con crescenti difficoltà, istituendo la natura come una realtà totalmente non umana e la società come una realtà artificiale totalmente prodotta dagli umani. Le concezioni della scienza e della politica corrispondenti a questa distinzione delineano lo sviluppo della modernità attraverso il loro costituirsi come ambiti distinti della realtà e caratterizzati da criteri di legittimazione specifici di ciascuna sfera ed autoreferenziali. Il criterio istitutivo della scienza muove dall'assunto che la natura esiste indipendentemente dagli umani e che questi non possano che "scoprirne" i segreti, appropriandosi così della verità. Il criterio istitutivo della politica muove dall'assunto che la società sia totalmente un prodotto degli uomini (attraverso le molteplici forme di "contratto sociale") e che in essa il criterio non possa essere quello della verità perché non c'è niente di esterno da conoscere, ma solo quello della giustizia come esito incerto delle forme di autodeterminazione umana. Entrambe, poi, natura e società, vengono formulate come realtà contemporaneamente trascendenti e immanenti. La natura, popolata da non umani, è trascendente in quanto le sue leggi non sono prodotte dagli umani, ma esistono da sempre e sono da questi "scoperte", ed è immanente in quanto viene trasformata dagli umani e, in primo luogo attraverso i laboratori, viene fatta intervenire nella riproduzione della società – nella forma di "materie prime", "merci" ecc...- senza riconoscerle alcuna trascendenza. La società è immanente in

quanto è una realtà totalmente fatta dagli uomini, ma è trascendente perché, da Hobbes in poi, questa realtà artificiale, una volta creata, è pensata come solida e duratura. Scrive Latour che: «nonostante la sua struttura umana il Leviatano supera infinitamente l'uomo che l'ha creato, perché riesce a mobilitare nei suoi pori, nei suoi vasi e nei suoi tessuti, le innumerevoli cose che gli danno consistenza e durata» [Latour 1995: 46-47]. La natura come realtà non-umana e la società come realtà umana nascono quindi da un medesimo atto di fondazione e devono necessariamente essere pensate insieme, così gli scienziati naturali dicono che le leggi di natura sfuggono alla nostra influenza, ma le decidono in laboratorio, mentre gli scienziati sociali dicono che quella sociale è una realtà totalmente umana, e perciò artificiale, ma dotata di una oggettività *sui generis* [Durkheim 2005, ed orig. 1912] capace di condizionare gli umani che la costruiscono.

Questa consistenza del sociale è un dato costitutivo della teoria della società secondo la differenziazione sociale. Le differenti formulazioni della teoria della differenziazione sociale da Simmel a Parsons rinviano comunque all'idea che ciò che viene "individuato" dalla teoria sia una logica comune che è al lavoro in fenomeni anche molto diversi tra loro e che consente di collocare questi fenomeni in uno "sfondo" sociale e di mostrare i condizionamenti che il sociale esercita rendendo simili fenomeni differenti. All'interno della differenziazione c'è dunque una logica di unificazione che trova nell'assioma della consistenza del sociale il suo presupposto generale. La sociologia è andata così sviluppando una chiave di lettura che mentre le consente di ricondurre al sociale realtà differenti (economia, politica, scienza, arte, religione ecc) evidenzia la sua peculiarità disciplinare nella capacità di rilevare "oggetti sociali" in ogni aspetto della vita. Così, nel caso del diritto, ad esempio, cui se pure si può riconoscere una forza propria nella sua capacità di vincolare, attraverso il riconoscimento del suo essere un oggetto sociale, e come tale condizionato dalla società nella sua elaborazione ed attuazione, sarà possibile formulare spiegazioni extragiuridiche delle sue crisi e dei suoi sviluppi; allo stesso modo la scienza: per quanto si sviluppi e cresca in forza della propria logica autonoma, se considerata come "oggetto sociale" il lavoro di ricerca e i suoi prodotti appaiono limitati dalle "condizioni sociali" e dal "contesto storico" nei quali gli scienziati si trovano, «e si potrebbero facilmente trovare altri esempi nella misura in cui questa versione della teoria sociale è divenuta la configurazione di sistema del nostro software mentale» [Latour 2006: 3].

Pur nelle differenze delle varie formulazioni, il dispositivo fondamentale al lavoro nella teoria della differenziazione è quello di una logica espansiva di autoriproduzione dei sistemi, una logica che riproduce continuamente la distinzione tra ciò che è interno e ciò che è esterno ai diversi sistemi sociali.

Sappiamo bene che è sempre più difficile proseguire in questo lavoro di distinzione e connessione. Da molto tempo, ormai, Ulrich Beck ha messo in evidenza che la produzione sociale della ricchezza è divenuta inseparabile dalla "produzione sociale dei rischi". I rischi vengono generati insieme all'incremento stesso dei diversi sistemi di funzioni e alla connessa produzione di possibilità: lo sviluppo delle bioscienze, l'energia nucleare, la sostituzione della conoscenza al lavoro nella produzione del profitto determinano la formazione di *oggetti* la cui riconduzione ad ambiti sistemici specifici è sempre più problematica: embrioni congelati, buco nell'ozono, fiumi inquinati, virus dell'AIDS, prioni del morbo della "mucca pazza", questi *oggetti* appartengono alla natura o alla società, e in quanto sociali, sono scientifici oppure politici oppure economici o sono invece tutte queste cose contemporaneamente? E per questa loro condizione di ibridi producono simultaneamente nuove possibilità e nuovi rischi.

La realizzazione delle possibilità che sono aperte dall'incremento tecnologico, dunque dall'espansione della razionalizzazione e della differenziazione, non tiene conto delle distinzioni tra sfere sociali o tra sistemi di funzioni, ma si colloca trasversalmente a tali distinzioni. I sistemi economico, politico, scientifico e culturale generano nel loro stesso sviluppo possibilità che non sono riconducibili e subordinabili esclusivamente al codice del sistema dal quale sono stati generati. A questo proposito alcuni hanno parlato di "de-differenziazione" dei sistemi che, è da notare, non conduce verso la semplificazione dei sistemi, ma verso la loro ipercomplessificazione, incrementando la logica di autonomizzazione tipica della modernità classica con la logica di riflessività propria dell'attuale 'modernizzazione della modernità'. Le interconnessioni che si verificano con la dedifferenziazione non solo investono i diversi sistemi con le loro potenzialità di riproduzione, ma è attraverso l'orizzonte della vita quotidiana che le interconnessioni trovano le forme della loro elaborazione ed è in forza della loro rilevanza per la vita quotidiana che si attivano forme di critica e di mobilitazione politica. È in forza di tale processo che i successi della modernità industriale producono forme di delegittimazione dell'autonomia dei sistemi che si esprimono nel divenire della società un problema per se stessa.

Riflessività significa dunque messa in discussione dei presupposti che erano stati dati per scontati nello sviluppo della prima fase della modernità. Secondo questa prospettiva l'incremento della razionalizzazione formale non radicalizza la reificazione, ma, al contrario, l'indebolisce. Tale incremento però non è generale, ma si realizza sempre e solo rispetto a contesti e oggetti specifici e concretamente situati.

Beck [Beck, Giddens, Lash 1999] sottolinea come a porsi in modo trasversale ai sistemi sociali differenziati siano le pratiche sociali, sia come generatrici di rischi che come portatrici di critica sociale. Del primo tipo il caso più evidente è quello della genetica e delle connessioni trasversali

prodotte dalle possibilità aperte dalle bioscienze (sono pensabili tematizzazioni almeno relativamente a connessioni: economico-scientifiche; politico-scientifiche, economico-politiche, etico-scientifiche, etico-politiche, ciascuna elaborata in una gamma di posizioni differenti). Del secondo tipo sono i casi del consumo critico, della responsabilità sociale delle imprese, del commercio equo, della finanza e gestione del risparmio etici, e più recentemente, del turismo equo ed eticamente orientato. In tutti questi ambiti la critica mira ad istituire processi produttivi, forme di consumo e di investimento economico, più in generale pratiche sociali, che siano incrementati nella consapevolezza delle implicazioni etiche delle prassi che li costituiscono. Queste pratiche sociali delineano forme organizzative che si collocano in modo trasversale rispetto all'attività economico-produttiva, di consumo e al volontariato, ma che convergono nel fondare le proprie possibilità di critica sulla vita quotidiana come ambito di affermazione di forme e stili di 'vita critica'.

Latour, invece, mostra come, oltre alle pratiche, siano gli *oggetti* a mostrare una oggettività insospettata fino ad oggi, una oggettività che si pone in modo trasversale rispetto alle distinzioni sistemiche della differenziazione sociale e legittima il dubbio che tali distinzioni non siano mai state effettivamente tali. Ad esempio, qual è l'oggettività di un embrione congelato? Certamente questo designa un processo naturale, quello della fecondazione e della riproduzione cellulare, e però non è solo un oggetto naturale, infatti segna anche una traccia della società del XXI secolo con le sue peculiari combinazioni di scienza-economia-diritto-morale, e quindi rinvia al legame sociale, ma a ben vedere designa anche una prospettiva specifica dalla quale esaminare le forme narrative della comunicazione: è insomma un "tema" comunicativo che mobilita il senso. Negli *oggetti* contemporanei affiora come problema per la sociologia non solo il mantenimento della forma classica della differenziazione sociale, ma la costituzione stessa dell'oggetto in quanto realtà distinta e separata dal soggetto. «E se fossimo noi moderni – scrive Latour – che dividiamo artificialmente un'unica traiettoria, che non sarebbe all'inizio né oggetto, né soggetto, né effetto del senso, né puro ente?» di questi oggetti-soggetti o, meglio, quasi-oggetti e quasi-soggetti «diremmo semplicemente che tracciano una rete, essi sono davvero reali e non li abbiamo fatti noi. Ma sono collettivi, perché ci collegano gli uni agli altri, perché circolano tra le nostre mani e con questa circolazione ci definiscono. Però sono discorsivi, narrati, storici, appassionati e popolati da agenti dalla forma autonoma. Sono instabili e rischiosi» [Latour 1995: 109-110]. In breve, la loro costituzione come oggetti separati dai soggetti è una conseguenza della distinzione tra natura e società come realtà distinte che presiede alla forma classica della modernità e che diviene sempre più difficile mantenere e conservare.

La crisi della distinzione tra le sfere sociali ci conduce certamente verso la necessità di ripensare le categorie interpretative delle pratiche sociali, ma anche – in modo più radicale – ci riporta alle radici epistemiche della modernità, mettendo in discussione la scissione fondativa tra soggetto e oggetto come esito della separazione tra natura e società. Le risemantizzazioni contemporanee di salvezza e salute designano un campo nel quale tali possibilità interpretative appaiono in tutta la loro forza. Così, gli scivolamenti di significati, la riarticolazione delle forme d'azione sociale indicano pratiche trasversali a sfere differenziate o ibridi di soggetti-oggetti?

2. La categoria di "contesto sociale" e l'ontologia degli ibridi

Vi è un'altra importante implicazione che oggi emerge con tutta la sua forza sulla scena della contemporaneità e che è strettamente connessa con la distinzione tra natura e società: è il problema della differenza culturale nelle forme di modernità. Gli occidentali moderni hanno da sempre pensato se stessi come coloro che, in forza dell'invenzione della scienza, mobilitano la natura così come essa è, mentre attribuiscono a tutte le altre società l'elaborazione di *forme culturali* di mobilitazione della natura. È attraverso tali rappresentazioni simboliche della natura che i non occidentali/non moderni producono parziali forme di mobilitazione della natura negli strumenti tecnici che costruiscono e nelle forme di sapere che elaborano, si tratta però di forme di mobilitazione che si ritengono sempre "incastrate" nell'orizzonte culturale delle loro rispettive società, cioè che confondono «continuamente la conoscenza del mondo e le esigenze del funzionamento sociale» [Latour 1995: 124], cioè – per dirla con Durkheim e Mauss – "proiettano sulla natura le loro categorie sociali". Le rappresentazioni culturali della natura dei non moderni vengono legittimate dagli occidentali in forza della conferma che la scienza moderna può dare. In breve, in forza della distinzione moderna tra natura e società, l'occidente pensa gli altri come cultura (cioè rappresentazioni simboliche della natura e della società), ma pensa se stesso diverso dalle culture degli altri, in quanto il solo capace di mobilitare la natura come essa è (attraverso la "verità" della scienza e l'efficacia della tecnica). È così che i moderni inventano i premoderni, accomunando per lungo tempo in un'unica categoria i propri antenati occidentali e i propri contemporanei non occidentali. Tale assimilazione prende avvio dalla distinzione che istituisce una natura universale e uguale per tutti, cui dà accesso la scienza dell'occidente e una molteplicità di culture particolari che producono rappresentazioni simboliche della natura, con la sola eccezione degli occidentali. Anche in questo caso la forma compiuta di rappresentazione di questo nesso tra sapere e modernità è costituita dalla teoria della differenziazione sociale nella quale la scienza moderna è socio-

logicamente compresa come sapere differenziato: specializzato, legittimato dal proprio metodo e avalutativo, cioè laicizzato.

Il divenire moderne di società non occidentali produce però realtà che si pongono "di traverso" rispetto alla distinzione dei sistemi formulata dalla logica della differenziazione sociale: un facile esempio può essere indicato nel ruolo della religione nei processi di modernizzazione e nelle fonti di legittimazione dell'autonomia individuale in queste società [Bontempi 2008]. In breve, lo sviluppo di modernità non occidentali costituisce per la teoria sociologica una sfida dello stesso tipo di quella posta dagli "ibridi di soggetti-oggetti" cui sopra abbiamo fatto cenno. Tra le molte importanti implicazioni che questi mutamenti comportano, merita di essere segnalata qui almeno la rilevanza del *contesto* storico-sociale, cioè di quelle che potremmo chiamare le "condizioni di partenza" presenti nelle società non occidentali che divengono moderne.

Tipicamente, il problema delle "condizioni iniziali" è discusso in modo diverso dalle teorie classiche della differenziazione sociale. Il funzionalismo assume che i processi che strutturano la modernità siano funzionalmente interdipendenti. In questa prospettiva la teoria concentra l'attenzione sulla dinamica secondo la quale lo sviluppo di una sfera comporta effetti di trasformazione in tutte le altre sfere (è appunto la chiave 'sistemica' della teoria). In tal modo l'evoluzione in senso moderno della società è pensata in termini di simmetria: sia nelle dinamiche delle sfere che – più specificamente – per lo sviluppo dei processi sociali.

Secondo Weber la logica di differenziazione delle diverse sfere di azione sociale è caratterizzata da uno sviluppo simmetrico nel quale è possibile riconoscere la differente attualizzazione del più ampio e astratto principio di razionalità. La sistematicità che qualifica i processi di razionalizzazione è allo stesso tempo il fattore che favorisce la strutturazione simmetrica dello sviluppo differenziato ed autoreferenziale delle sfere sociali, facendo sì che ciascun processo di modernizzazione trovi sostegno e legittimazione nelle condizioni create dallo sviluppo degli altri processi sociali. Ora, la prospettiva weberiana assegna un valore importante alla prospettiva storica per la comprensione del carattere specifico della modernità. È indubbiamente merito di Weber l'aver messo a tema della ricerca sociologica l'analisi dei presupposti sociali e culturali delle forme di azione e di istituzionalizzazione dell'agire. Dal punto di vista della teoria generale della modernità, la relazione tra etica puritana e motivazioni dell'agire economico fondato sull'*ethos* professionale e orientato al perseguimento infinito del profitto è definita da Weber nei termini di 'affinità elettive', cioè come reciproca attrazione tra due processi che pur avendo avuto origini distinte trovano nell'altro – attraverso la condivisione di una struttura di razionalità – le condizioni della propria legittimazione ed implementazione. A ben vedere la prospettiva storico-sociale di Weber sulla razionalizzazione incorpora

sia una prospettiva evolutiva che una chiave interpretativa 'simmetrica' che si esprime nella tesi della differenziazione delle sfere. È importante sottolineare che la prima non concerne le forme storico-sociali, ma la dinamica stessa della loro razionalizzazione, che è evolutiva nel senso della tendenza che le è intrinseca a sottoporre ad ulteriore razionalizzazione le forme storico-sociali che l'hanno realizzata. Invece la seconda costituisce in senso proprio una teoria generale della modernità come epoca del dispiegamento sistematico nelle forme storico-sociali di un tipo particolare di razionalità, quella formale. Per Weber, infatti, la razionalizzazione, considerata *in quanto tale*, non è un processo esclusivamente moderno, ma rilevabile in molte forme differenti in epoche e in società lontane. Come è noto Weber stabilisce un nesso di necessità tra certe condizioni di partenza e l'autogenesi del capitalismo, e è incline a considerare l'espansione della razionalizzazione come una "occidentalizzazione del mondo".

Una diversa chiave di lettura delle "condizioni iniziali" è proposta da Kaviraj che indirizza verso un'applicazione sociologica della prospettiva gadameriana della "storia degli effetti". Come è noto l'ermeneutica gadameriana sostiene che gli effetti prodotti da un'interpretazione storica non sono cancellati quando l'interpretazione che li ha generati viene sostituita con una successiva. Sociologicamente, questa chiave interpretativa sottolinea la valenza di oggetti culturali dei processi di modernizzazione, mostrando come sia possibile comprendere la persistenza degli effetti delle pratiche sociali tradizionali all'interno delle pratiche moderne che vengono a strutturarsi. Il 'nuovo' non si 'sostituisce' al tradizionale, ma ne avvia una trasformazione secondo i principi moderni. Perde – in questa prospettiva – di significato la dicotomia tradizionale/moderno proprio per l'accentuazione posta sui poli estremi e la rimozione delle articolazioni intermedie dei processi sociali. Il mutamento assume così una direzione specifica, derivata dall'ibridazione degli elementi preesistenti con le pratiche sociali moderne. In altre parole, sviluppo delle forme moderne è certamente istituzione di nuove pratiche sociali e di nuovi significati prima non presenti, tuttavia il divenire moderni comporta anche che «il processo storico peculiare alle pratiche precedenti continua ad esistere all'interno di quello moderno come una 'memoria' e ne modifica il funzionamento» [Kaviraj 2005: 518]. Questa ibridazione può manifestarsi in un'ampissima gamma di pratiche sociali: dai politici eletti secondo procedure democratiche rigorose che tuttavia ricercano anche forme di legittimazione mutate dalla tradizione, o che hanno con i propri elettori relazioni improntate a pratiche cortigiane, alle pratiche di trasmissione del sapere nelle quali insieme a criteri moderni di insegnamento basati sullo studio critico dei testi si conservano pratiche di memorizzazione derivanti dalle forme tradizionali di insegnamento.

In questa prospettiva le differenze delle origini e l'insieme delle condizioni iniziali sono ritenuti esercitare un'influenza di lungo periodo nella

strutturazione di differenti traiettorie di modernizzazione. Ciò significa che in una determinata società la specifica forma della modernità risulterebbe dalla concreta combinazione dei processi individuati nello schema idealtipico, considerando l'intensità e l'estensione dello sviluppo di ciascuno e gli effetti della loro combinazione nella strutturazione dei processi moderni [Bontempi 2008a]. In tal modo, «non dovremmo trattare la modernità come una condizione generale che ha ovunque un carattere eminentemente omogeneo, ma come una combinazione storicamente contingente dei suoi elementi costitutivi, che tendono a produrre differenti storie del moderno» [Kaviraj 2005: 514]. È la tesi della molteplicità delle forme di modernità [Eisenstadt 2000; 2001; 2003; Kaya 2004; Sachsenmaier e Riedel 2004].

La posizione di Latour, infine, è ancora più radicale: sostiene la necessità di superare la categoria di «contesto sociale» nell'analisi dei fenomeni sociali e nel confronto tra differenti realtà collettive, e deriva questa tesi in modo consequenziale rispetto alla sua messa in discussione della separazione tra natura e società e all'idea che sia da superare la distinzione tra soggetti e oggetti. In breve, ciò che viene messo in discussione è che il sociale sia una realtà consistente e autonoma, caratterizzata da logiche di integrazione e da tipi di ordine, da attori e da oggetti socialmente determinati. Nell'analisi delle differenze, dice Latour, «il nostro dovere non consiste più nell'imporre un ordine, nel limitare lo spettro delle entità accettabili, nell'indicare agli attori che cosa sono o nell'aggiungere la riflessività alla loro pratica cieca», si tratta piuttosto di «seguire gli attori stessi» nel loro produrre assemblaggi, ponendo attenzione ai metodi impiegati per assemblare e a «quali racconti siano i più adatti per render conto delle nuove associazioni che essi sono stati obbligati a stabilire. Se la sociologia del sociale funziona perfettamente con ciò che è già stato assemblato, lascia a desiderare quando si tratta di riassemblare coloro i quali partecipano di ciò che non è – *non è ancora* – il dominio del sociale in senso proprio». In questo senso Latour sostiene che similmente a quanto avvenuto nella fisica con la rivoluzione introdotta dalla teoria della relatività, la sociologia del sociale sarebbe «pre-relativistica» mentre la prospettiva da lui proposta si caratterizzerebbe per una definizione degli oggetti e dei soggetti dell'analisi sociologica «pienamente relativistica». In altre parole, come all'inizio del secolo scorso i fisici hanno realizzato un cambiamento di paradigma, ad esempio abbandonando la tesi dell'esistenza dell'etere come realtà rigida e plastica perché non più plausibile, oggi «i sociologi possono scoprire nuove possibilità di spostamento da un quadro di riferimento all'altro, abbandonando a loro volta la nozione di sostanza sociale come se si trattasse di una «ipotesi superflua»?» [Latour 2006: 12]. Tale abbandono comporterebbe, tra l'altro, lo sviluppo di una prospettiva di analisi delle differenze culturali nella quale le differenze non sarebbero individuate nelle diverse forme del sociale e delle sue rappresentazioni simboliche, ma nei modi di assemblag-

gio di oggetti e soggetti, nei metodi di conservazione di questi assemblaggi e nelle logiche di narrazione connesse a questi. In tal modo il rapporto tra occidentali e non occidentali non si basa più sull'idea che ci siano molte culture che vivono in un mondo di simboli (gli altri) e una cultura che vive in un mondo di cose (noi), ma sull'idea che la differenza tra una realtà collettiva (insieme di natura-cultura) ed un'altra sta nella differente estensione delle dimensioni di ciò che negli assemblaggi viene mobilitato.

L'introduzione di questa prospettiva radicale nel dibattito sulle modernità multiple potrebbe essere un elemento di fecondità molto interessante rispetto ai numerosi problemi sollevati dal dibattito.

Il venir meno dell'idea che la modernità consiste di un paradigma coerente e strutturato, qual è stato per molto tempo la teoria della differenziazione, sociale apre prospettive di confronto inedite tra processi sociali di combinazione e mobilitazione di oggetti e soggetti. Nella prospettiva latouriana il superamento della separazione tra natura e società rende possibile anche quello della distinzione tra culture particolari (le non occidentali/non moderne) e cultura universale (quella occidentale moderna) e offre possibilità di interpretazione del cambiamento sociale prima inedite. Assemblaggi di natura e società e di oggetti e soggetti tipicamente messi in moto (mobilitati) dai moderni occidentali come una centrale nucleare, un buco nello strato di ozono, una mappa del genoma umano, una metropolitana leggera o una rete di satelliti, nel momento in cui marciano la specificità dei moderni dell'occidente, in primo luogo nei termini di efficienza, non esprimono una oggettività differente da quella degli assemblaggi messi in moto da collettività non moderne come, ad esempio, una genealogia, degli spiriti che appaiono in cielo o una cosmogonia. Tutti questi quasi-oggetti disegnano, con le loro traiettorie incerte, alcune forme di natura e altre forme di società: è, in altre parole, dal confronto tra assemblaggi differenti che si ricava l'idea dell'esistenza di forme differenti del sociale. Ma se le realtà collettive differiscono non per tipi di sociale, ma per i modi di combinare natura e società, allora la differenza non è di sostanza, bensì di dimensioni di queste combinazioni. Se il combinare natura e società comporta la produzione di oggetti tecnici contemporaneamente con la mobilitazione di soggetti e di soggettività, allora la differenza tra una società premoderna e una moderna sta nella capacità della seconda di mobilitare catene di oggetti-soggetti, di natura-società più estese, insomma, più lunghe di quelle della prima. La differenza è differenza di taglia, non di sostanza sociale. «Le scienze o le tecniche - scrive Latour - non sono importanti in quanto sono vere o efficaci [...] ma perché moltiplicano i non umani assunti nella fabbrica dei collettivi, e perché rendono più intima la comunità che noi formiamo con questi esseri. Le scienze moderne sono caratterizzate dall'estensione della spirale, dall'ampiezza delle assunzioni che provoca, dalla distanza crescente dei luoghi ove essa [la spirale] arriva a reclutare gli esseri, e non da qualche rottura epi-

stemologica che romperebbe per sempre con il loro passato prescientifico. I moderni saperi e i moderni poteri non sono diversi in quanto si sottrarrebbero alla tirannia del sociale, ma perché aggiungono molti più ibridi per ricomporre il legame sociale e accrescerne la scala. [...] Ogni volta una nuova traduzione di quasi oggetti rilancia la definizione del corpo sociale, dei soggetti come degli oggetti. Le scienze e le tecniche tra di noi non riflettono la società più di quanto la natura non rifletta le strutture sociali tra gli altri. Non si tratta di un gioco di specchi. Si tratta di costruire i collettivi stessi su di una scala ogni volta più grande. Ci sono differenze di taglia. Non esistono differenze di natura e ancor meno di cultura» [Latour 1995: 131].

Bibliografia di riferimento

- Beck U., Giddens, A., Lash, S. (1999), *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste.
- Bontempi M. (2008), *Autrement modernes. Jeunes et participation politique au sud de la méditerranée* in Breviglieri M. et Cicchelli V. (éds), *Adolescences Méditerranéennes. L'espace public à petits pas*, Agora-Injep/L'Harmattan, Paris.
- Bontempi M. (2008a) "Paradigmi di modernità" in Bettin Lattes G., Turi, P. (a cura di) *La sociologia di Luciano Cavalli. Saggi in onore*, Firenze University Press, Firenze.
- Durkheim E. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Eisenstadt S.N. (ed.) (2000), *Multiple Modernities*, «Daedalus», n.129-1.
- Eisenstadt S. N. (ed.) (2001), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick-London.
- Eisenstadt S. N. (ed.) (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Boston-Koln.
- Holzer B., Sørensen M.P. (2003), *Rethinking Subpolitics. Beyond the 'Iron Cage' of Modern Politics?*, «Theory, Culture & Society», vol. 20 (2).
- Kaviraj S., (2005), *An Outline of a Revisionist Theory of Modernity*, «Archives européennes de sociologie», XLVI, 3.
- Kaya I. (2004), *Modernity, Openness, Interpretation: a Perspective on Multiple Modernities*, «Social Science Information», vol. 43 (1), pp. 35-57.
- Latour, B. (1995), *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Roma.
- Latour, B. (2006), *Introduction in Changer de société – Refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris.
- Sachsenmaier D., Riedel J. (eds) (2002), *Reflections on Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Boston-Koln.
- Vandenberghe F. (2001), *Introduction à la sociologie (cosmo)politique du risque d'Ulrich Beck*, «Revue du MAUSS», n. 17, 1^{er} semestre.

Il potere della perdita. Religioni di guarigione nei movimenti carismatici contemporanei

di Enzo Pace

1. Guarire con la fede: una possibile definizione

Guarire con la fede è la traduzione in italiano della formula *faith healing* che da tempo è entrata in circolazione nel linguaggio della sociologia della religione di matrice anglosassone [per tutti McGuire, 1982, 1988]. Essa indica in prima approssimazione l'idea che la fede religiosa possa, attraverso un'azione rituale (preghiera individuale e comunitaria, visita ad un santuario o sito sacro o altri luoghi simili), suscitare la presenza di una forza divina o soprannaturale in grado di guarire una persona da malattie, disabilità e disturbi psichici. La credenza nel potere d'intervento divino nelle malattie è, del resto, ampiamente diffusa in tutte le maggiori religioni storicamente note e ancor oggi viva nelle pieghe dei processi di modernizzazione tecnoeconomica e scientifica [Stoddard, Morinis 1997; Berzano 1998; Macioti 2000; Lane 2001; Cipolla, Cipriani 2002; Woodard 2006; Lee 2009].

La relazione fra religione e salute (che può essere declinata anche nei termini di salute e salvezza, se abbiamo a che fare soprattutto con le religioni di salvezza o di redenzione) non è oggi, come non lo era ieri, appannaggio solo di gruppi presenti nelle principali grandi religioni mondiali o di intere nuove chiese di matrice carismatica, ma anche di un arcipelago di centri, movimenti, aggregazioni spontanee che si collocano a cavallo fra religione e spiritualità, combinando credenze e pratiche esoteriche, messe al servizio di una gamma di esigenze [Giordan 2006] psicofisiche degli individui: dal benessere psichico da raggiungere tramite svariate tecniche di meditazione a veri e propri protocolli di cura omeopatica o di pranoterapie [Lalli 1988; Guizzardi 2004]. Siamo di fronte ad un mercato di beni simbolici, nella loro varietà, collegati alle aspettative individuali di salute e benessere, il cui valore d'uso è determinato da ciò che essi sono in grado di comunicare ai possibili acquirenti in termini di alternatività o complementarietà al sapere medico istituzionalizzato.

Ciò spiega, inoltre, il moltiplicarsi della *cyber-healing*, un'etichetta quest'ultima che copre una varietà di siti presenti nel web destinati ad un

Salute e Salvezza

I confini tra le sfere di azione sociale si rivelano progressivamente più permeabili e sfumati, generando nuove trasformazioni in molteplici macro-fenomeni sociali: dai rapporti tra scienza ed economia o tra scienza ed etica, alle trasformazioni delle relazioni tra religione e sfera pubblica o nello spettro delle pratiche e significati religiosi.

La ricchezza delle chiavi di lettura sviluppate nei contributi che si presentano in questo volume costituisce un indicatore del successo dell'incontro di sociologi provenienti da ambiti di studio eterogenei (teoria, salute, religione, diritto). Un nodo tematico analizzato con acribia può essere individuato nel mutamento dei paradigmi di salute e malattia e nello spostamento dei significati del dolore, sia in senso clinico che interculturale. In campo spirituale si assiste ormai da tempo allo sviluppo di forme di religiosità nelle quali i significati di salvezza, successo, salute scivolano sempre più l'uno nell'altro. Le biotecnologie, infine, creano opportunità e rischi che in campo etico e giuridico evidenziano sconfinamenti e sovrapposizioni delle categorie e degli ambiti di vita. I cambiamenti evocati condividono il problema, teorico e metodologico, del confine e dello sconfinamento ed evidenziano come la sociologia si trovi oggi di fronte a un ambito sfumato e a un arcipelago di fenomeni, prassi e rappresentazioni sociali dai "confini mobili", qui attraversati con un incedere accurato e approfondito.

Marco Bontempi, professore associato, insegna Sociologia del mutamento e Teorie sociologiche contemporanee presso la Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" dell'Università di Firenze. Si occupa da molti anni dei rapporti tra religione e politica, sia in chiave teorica che con ricerche empiriche. Tra le sue ultime pubblicazioni (con R. Pocaterra, a cura di) *I figli del disincanto. Giovani e partecipazione politica in Europa*, Bruno Mondadori, 2007.

Antonio Maturo insegna Sociologia della salute presso la Facoltà di Scienze Politiche "Roberto Ruffilli" dell'Università di Bologna e, ad anni alterni, presso la Brown University. Per i nostri tipi ha recentemente pubblicato *Sociologia della malattia* (2007) e (con C. Cipolla, a cura di) *Scienze sociali e salute nel XXI secolo* (2008); ha inoltre curato, con Peter Conrad, *La medicalizzazione della vita*, "Salute e Società" VIII/2, 2009 (versione italiana e inglese).

 **FrancoAngeli**
La passione per le conoscenze

€ 30,00 (U)

ISBN 978-88-568-3102-3



9 788856 831023